

UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 13

CB 106 SOCIOLOGÍA DEL PERIODO BÍBLICO I

Ramírez Kidd, José Enrique. “Carta al dios personal”, “Las fiestas: ruptura con lo cotidiano”, “Religión oficial, religión popular”, “El folklore en el AT”. En *Para comprender el Antiguo Testamento*, 89-92, 174-177, 230-239, 260-266. San José: Editorial SEBILA, 2019.

Publicación de la Editorial SEBILA de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Biblia de Oriente 2

Carta al dios personal



*Documento babilonio,
segundo milenio a.C.*

“Al dios, mi padre, así dice Apiladad, tu siervo:
¿Por qué me has abandonado?
¿Quién te va a dar otro que ocupe mi lugar?
Escríbele al dios Marduk, que es tu amigo,
Para que él me libere de este cautiverio.
¡Yo podré ver de nuevo tu rostro y besar tus pies!
Piensa en los de mi familia,
en los pequeños y en los grandes.
Ten compasión de mí por tu misericordia.
Haz que tu auxilio llegue hasta mí”.

(Jacobsen, *Treasures* 160)

*El gran dios
y el dios personal.*

Del mismo modo que un siervo muy raramente se relacionaba a nivel personal con el dueño de las tierras en donde vivía, la persona individual en Babilonia veía a los grandes dioses como fuerzas remotas, a quienes ella sólo podía apelar en momentos de crisis con la ayuda de intermediarios. Relaciones de tipo cercano y personal, del tipo que la persona tenía con su padre, madre o hermanos, las tenía el individuo solamente con un dios que era su dios personal.

*El interés del dios
en la persona.*

El dios personal aunque era una divinidad menor en la sociedad de los dioses babilonios, mostraba interés particular en una persona dada y en su familia. Se creía que el hecho de que las cosas resultasen bien en la vida, no dependía siempre de la persona, sino que influían en ello muchos factores. No es la habilidad de una persona la que le va a garantizar el éxito. Los seres humanos son débiles y difícilmente pueden

influir el curso de los acontecimientos en el universo, sólo un dios puede hacer eso. Por eso, para que las cosas salgan del modo deseado, se necesita que un dios logre tomar interés en el caso de uno, y haciendo a su vez uso de sus influencias con otros dioses superiores, haga prosperar nuestro proyecto.

La fraseología de esta carta pertenece al lenguaje de la oración en el antiguo Oriente:

*Si muero
¿Quién te alabará?*

- empleo de la pregunta retórica “¿Por qué me has abandonado?”, igual que el Sal 22,2: “¿Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?”.
- insinuación del orante de que si él muere “¿Quién va a ocupar su lugar alabando al dios?”; como en el Sal 6,6: “Yahvé, restablece mi vida, que después de morir nadie te recuerda, y en el Seol ¿quién te alabará?”; cf. Bar 2,17.
- petición de salvación basada en el amor y la compasión del dios, como en el Sal 6,5: “Vuélvete, Yahvé, restablece mi vida, ponme a salvo por tu misericordia” y Sal 27,7-10: “Escucha, Yahvé, el clamor de mi voz, ¡ten piedad de mí, respóndeme!”; cf. Sal 90,13.

*¿Por qué escribir
al dios personal?*

¿Por qué escribir una carta al dios? Durante el enfrentamiento de Elías con los profetas de Baal, ellos claman a su dios pero éste no parece oír. Elías les dice: “¡Griten más fuerte! Baal es dios, pero quizás esté ocupado con negocios o tal vez ande de viaje, tal vez esté dormido y se despertará” (1 Re 18,27). Aunque Elías dice estas palabras en tono burlesco, lo cierto es que (de modo particular en los textos fenicios de Ugarit), se concebía a los dioses como teniendo

este tipo de ocupaciones. Uno no podía estar del todo seguro de encontrar al dios personal siempre en su casa, por ello, era mejor escribirle una carta. Lo que sí era seguro era que él revisaría su correo. En otros casos, la razón para estas cartas consistía en que la persona estaba tan enferma, que no podía ir en persona al templo y debía por lo tanto, enviarle una carta a su dios personal.

El buen siervo es difícil de encontrar.

Como es común en las oraciones del antiguo Oriente, la persona enferma se siente herida debido al desinterés del dios en su enfermedad, y sugiere que es poco prudente de parte del dios actuar así ya que siervos fieles son difíciles de encontrar y sustituir (Cf. Sal 30,9-10; 6,6). Una oración babilonia dice: "Marduk presta atención, piensa en ello, no destruyas a tu siervo, criatura de tus manos. El que se ha vuelto polvo ¿Qué ganancia hay en él? Un siervo vivo respeta a su amo; el polvo muerto ¿Qué proporciona de más a un dios?" (Cahiers, *Oraciones* 22). Pero si el dios accede a su petición, él estará inmediatamente allí de nuevo para servirle y adorarle como antes.

Quien ora hace un recordatorio: el dios debe considerar que la persona enferma no está sola. El tiene familia y hay niños pequeños que están sufriendo también por causa de su enfermedad. La enfermedad, como era común en el antiguo Oriente, era vista como un demonio que lo había atrapado y lo mantenía cautivo, cf. 1 Sam 16,14-16 y sección 8.

Las influencias del dios personal.

La enfermedad del que ora se ha complicado y va más allá de los poderes del dios personal que se ve impotente frente a la acción de este poderoso demonio. El dios personal no tiene poder para librarlo

en este caso. El consuelo radica en que él tiene amigos influyentes, se mueve en el círculo de los grandes dioses y los conoce bien. Si él quisiera, podría emplear sus influencias en este caso, escribir al dios Marduk y mover las influencias necesarias para lograr que se haga justicia en este caso, de allí la petición “Escríbele al dios Marduk, que es tu amigo, para que él me libere de este cautiverio”.

El vínculo de la persona común con los dioses del nivel superior era distante, como sucedía también en la vida cotidiana con las figuras de poder. Es cierto que la persona común servía a estos dioses, pero no en tanto que individuo sino como miembro de una colectividad. Él junto a sus vecinos y otros compatriotas formaban parte de una comunidad de devotos. Estos dioses daban leyes que la persona obedecía. Ella participaba junto a otros en las festividades y celebraciones, pero sólo como espectador.

*La persona común:
un mero espectador.*

El dios personal es por lo tanto, el vínculo de la persona con las fuerzas del universo, él es el motor que puede moverlo todo. No es una figura imponente y remota como ‘los grandes dioses’, sino alguien cercano y familiar que se preocupa realmente por uno. Cualquier persona podía recibir favores a cambio de los servicios y la obediencia rendida al dios personal. Pero cuando un demonio logra su propósito (la persona enferma, una cosecha se pierde, el granero se incendia, el ganado no pare, se produce una sequía), esto significa que el dios personal está enojado (cf. pág. 61) y ha abandonado a su protegido a su propia suerte. (Frankfort, *Philosophy* 217-221).

*El dios personal
como mediador.*



20. Las fiestas: ruptura con lo cotidiano

“Contarás tu siete semanas. Desde el momento en que la hoz comience a segar la mies comenzarás a contar estas siete semanas. Y celebrarás en honor de Yahvé tu Dios la fiesta (זמן) de las Semanas; la medida de la ofrenda voluntaria que hagas estará en proporción con lo que Yahvé tu Dios te haya bendecido. Y te regocijarás en presencia de Yahvé tu Dios, tú, tu hijo y tu hija, tu siervo y tu sierva, y el levita que vive en tus ciudades, y el forastero, el huérfano y la viuda que viven en medio de ti, en el lugar que elija Yahvé tu Dios para poner allí la morada de su nombre. Te acordarás de que fuiste esclavo en Egipto y cuidarás de poner en práctica estos preceptos.” Deut 16,9-12.

Los verbos subrayados (2 sing masc), dejan en claro que las leyes se dirigen a un varón, libre, con propiedades. La mujer no es mencionada, aunque la historia de Ana y Penina muestra que las esposas participaban efectivamente de la peregrinación, cf. 1 Sam 1. El sustantivo זמן (fiesta) es el término empleado usualmente para las fiestas de peregrinación. Esta era una actividad importante en la vida, por lo demás rutinaria y difícil, de una familia campesina. Muchos preparativos debían de ser hechos con anticipación para que la familia pudiera realizar esta peregrinación. El viaje a Jerusalén se realizaba a pie y en la mayoría de casos tomaba varios días; por lo cual era necesario hacer arreglos para la alimentación y el hospedaje durante el camino. La visita de una familia campesina a Jerusalén, la asistencia a una celebración en el templo, los edificios de la ciudad y la presencia masiva de cientos de otras familias debió

haber dejado una impresión difícil de borrar en la mente de personas acostumbradas a la sencilla vida del campo (Sal 122,1s).

La mención explícita de que la fiesta se celebra *en honor de Yahvé* (y no de Baal), deja ver entre líneas la polémica sobre el 'verdadero origen' de la fertilidad. El referente inicial y final del texto (la actividad de la siega y la experiencia liberación en Egipto), muestran la dirección en la que evoluciona la religión israelita: *de la naturaleza a la historia*.



La fiesta no tenía una fecha fija, ésta dependía del inicio de la cosecha cada año, es decir, de los ciclos de la vegetación. La ley cierra con una *fórmula de recordatorio: "Te acordarás de que fuiste esclavo en Egipto". Si bien este recuerdo de la esclavitud propia (rasgo típico de Deut 5,15; 15,15; 24,18.22), es mencionado como fundamento para beneficiar al esclavo y a las personas débiles de la sociedad, debe recordarse que la experiencia de esclavitud propia no condujo a la abolición de la esclavitud ni siquiera entre ellos mismos (Deut 15,12-18).

La *fórmula "el lugar que elija Yahvé tu Dios para poner allí la morada de su nombre" (12,11; 14,23; 16,2.6; 26,2), indica que el texto es parte de una reforma litúrgica que, interesantemente, debe ser acompañada por una reforma comunitaria: la inclusión de los débiles. La celebración era un sacrificio: una parte de la carne se quemaba en el altar, otra parte era designada como pago al sacerdote, y con el resto se celebraba un banquete familiar en el que se incluían el forastero, el huérfano y la viuda. Esta era quizás la única comida apropiada que estas personas podían tener en mucho tiempo.

Secciones
relacionadas:
17 y 18.

La fiesta: historización progresiva de una herencia cananea

Las fiestas eran un contrapunto religioso a la vida cotidiana, una forma de alterar el ritmo monótono de la vida y ver las cosas desde otra perspectiva: experimentar el poder vivificador del reposo, el juego y la alegría. La fiesta era una especie de subversión de lo rutinario, algo que hacía ‘explotar’ la comunidad de un modo similar al que la risa hace ‘explotar’ el cuerpo (Llopis, *Fiesta* 630). “Hay un tiempo para lamentarse y un tiempo para danzar” Qoh 3,4b; es decir, la oportunidad para encontrar el balance apropiado de la existencia. Por ello, sin las fiestas, la comunidad carecería de algo vital que perjudicaría enormemente su potencialidad.

La forma externa de las fiestas está definida por los ciclos agrarios anuales, así como por la observación de los ciclos lunares y solares, aspectos comunes con los pueblos de su entorno. Esto significa que las fiestas en Israel siguen un proceso similar al de la historia misma del pueblo de Israel: emergen de un medio cultural común y, posteriormente, se van diferenciando hasta adquirir un perfil propio, y algunas veces incluso, opuesto al de sus orígenes cananeos. Esto explica que Roland de Vaux, al tratar el tema de las fiestas en las “Instituciones del Antiguo Testamento”, hable primero sobre “*El origen de las fiestas*” y luego sobre su “*Conexión con la historia de la salud*”.

Las fiestas agrícolas se historizaron al vincular las distintas actividades de la celebración, no a creencias ligadas con la fertilidad, sino a hechos liberadores de Yahvé en la historia. Veamos dos ejemplos: (1) la pascua (פסח) era un antiquísimo rito de pastores nómadas y seminómadas que tenía lugar en la primavera, y consistía en el sacrificio de un animal joven para asegurar la fecundidad y prosperidad del ganado; (2) la fiesta de los panes sin levadura (מצות), era una fiesta cananea relacionada con la cosecha de las primeras gavillas.

Estas fiestas *anteriores a Israel* se relacionaron, *posteriormente*, con la liberación de Egipto, cf. Ex 12. La tarea de reinterpretación de estas celebraciones, no a partir de criterios agrícolas o astrales sino a partir de eventos históricos, fue un logro de la teología sacerdotal durante el exilio. Las fiestas son pues, un indicador de la capacidad de los teólogos/as de Israel de tomar costumbres autóctonas de su entorno cultural y reinterpretarlas en función de sus propias tradiciones religiosas.



La fiesta: ruptura simbólica de lo cotidiano

“Ante todo, la fiesta es *ruptura* con la vida cotidiana: es algo que resulta inhabitual, extraordinario. Abre un paréntesis en la tensión diaria, y redime de algún modo el desgaste de la vida dándole un sentido liberador. La fiesta comporta un aire de *gratuidad* y *alegría*. La gratuidad es la actitud vital opuesta al utilitarismo pragmático, que suele ser la tónica de la actividad humana. Es la capacidad de contemplación admirativa, de saber «perder el tiempo», aceptando la vida como don y gracia, en un clima de estética y de juego.

La lástima es que a veces la fiesta cae también en la espiral consumista, y se entiende y se vive como una simple válvula de escape para poder rendir más después. El impacto del proceso secularizador hace que a los hombres y mujeres de nuestros días, les sea difícil captar el sentido profundamente religioso de las fiestas, e incluso saber qué significa propiamente ‘celebrar’. Es verdad que a menudo se dan fenómenos de auténtico regocijo festivo, como en las explosiones de alegría por los triunfos de un club deportivo, en las concentraciones juveniles alrededor de un cantante famoso, en ciertas fiestas populares de arraigada tradición o incluso, en manifestaciones de tipo político o patriótico. Sin embargo, es lícito sospechar que la sociedad actual va perdiendo progresivamente el auténtico sentido de la fiesta.

Si nos fijamos, no tanto en determinadas celebraciones esporádicas vinculadas con hechos puntuales, como en las diversas fiestas que van ritmando periódicamente el transcurso de la vida individual y colectiva, nos percatamos de que la persona moderna confunde cada vez más celebración festiva con el mero hecho de descansar o dejar de trabajar. Y ese cese del trabajo, en cuanto descanso físico y psíquico, no está en función de la actividad festiva, sino simplemente en relación con la necesidad del reposo para poder trabajar y consumir, después, con mayor intensidad.” (Llopis, *Fiesta* 630. 627).



27. Religión oficial, religión popular.

“Había en la montaña de Efraín un hombre llamado Miqueas. Dijo a su madre: «Los mil cien siclos de plata que te quitaron y por los que lanzaste una maldición los tengo yo; yo los robé.» Su madre respondió: «Que mi hijo sea bendito de Yahvé.» Y él le devolvió los mil cien siclos de plata. Su madre tomó doscientos siclos de plata y los entregó al fundidor. Éste le hizo una imagen (y un ídolo de metal fundido) que quedó en casa de Miqueas. Este hombre, Miqueas, tenía una Casa de Dios; hizo un efod y unos terafim e invistió a uno de sus hijos, que vino a ser su sacerdote. En aquel tiempo no había rey en Israel y hacía cada uno lo que le parecía bien” Jue 17,1-6

El relato describe una escena cotidiana en un pequeño pueblo de las montañas de Efraín. El deseo de tener un santuario doméstico o capilla familiar conducidos por un levita, muestra las buenas intenciones y el celo religioso de la familia (nivel *familiar* del culto). No se había producido aún la centralización religiosa del culto (2 Re 22-23). Existían solamente algunos santuarios importantes que servían como lugares de reunión para celebraciones especiales como Silo y Betel (nivel *regional* del culto). El resto de la vida religiosa giraba en torno a la localidad de Efraín (nivel *local* del culto).

Para el establecimiento de un santuario familiar se mencionan cuatro objetos rituales: una imagen (פסל), un ídolo de metal fundido (מוטטה), un efod (אפוד) y unos terafim (תרפים). El efod es empleado a veces en el sentido de un vestido litúrgico (2 Sam 6,14), y otras veces como una pequeña bolsa que contenía las suertes sagradas para la adivinación; cf. nota de la

Biblia de Jerusalén a Ex 28,6. El terafim se refiere, en este caso particular de Jue 17, a una máscara de tipo litúrgico llevada por el sacerdote durante el culto, y empleada probablemente para consultar el espíritu de familiares muertos, cf. 1 Sam 28,3-19 y pág. 265. Algunas de estas prácticas, censuradas por la religión oficial, muestran la *flexibilidad de las normas que regían el culto a nivel familiar*: Miqueas roba a su madre, consagra como sacerdote a un hijo y practica la adivinación. En ese tiempo, si se quería constituir un santuario familiar, se debía contar con un sacerdote que estuviera a su cuidado. Por ello, Miqueas instala a su hijo en esta función hasta que logra sustituirlo por una persona realmente especializada para ello, un levita (v 7-13).

“Suprimiréis todos los lugares donde los pueblos que vais a desalojar han dado culto a sus dioses, en lo alto de los montes y en las colinas, y bajo todo árbol frondoso” Deut 12,2

La mayor parte de los santuarios cananeos eran lugares al aire libre, no templos; y estos santuarios eran más numerosos en el campo que en las ciudades. Por eso, el *primer mandato* prescrito por el *código deuteronomíco es la destrucción de “los lugares altos” (בְּמוֹתָם). La expresión “y bajo todo árbol frondoso”, es una *fórmula de cuño deuteronomista: 1 Re 14,23; 2 Re 16,4; 17,10. Para una persona o comunidad que haya vivido toda su vida al borde del desierto, un árbol encierra todo el misterio y la revelación de la vida. A su sombra, se ofrecen sacrificios y se buscan oráculos. Fue bajo un árbol, precisamente, que el Señor se apareció a Abraham para confirmar la promesa que daría origen al pueblo de Israel, cf. Gen 18.

Secciones
relacionadas:
26. 30 y 32.

Los lugares altos de Israel ¿un mal?

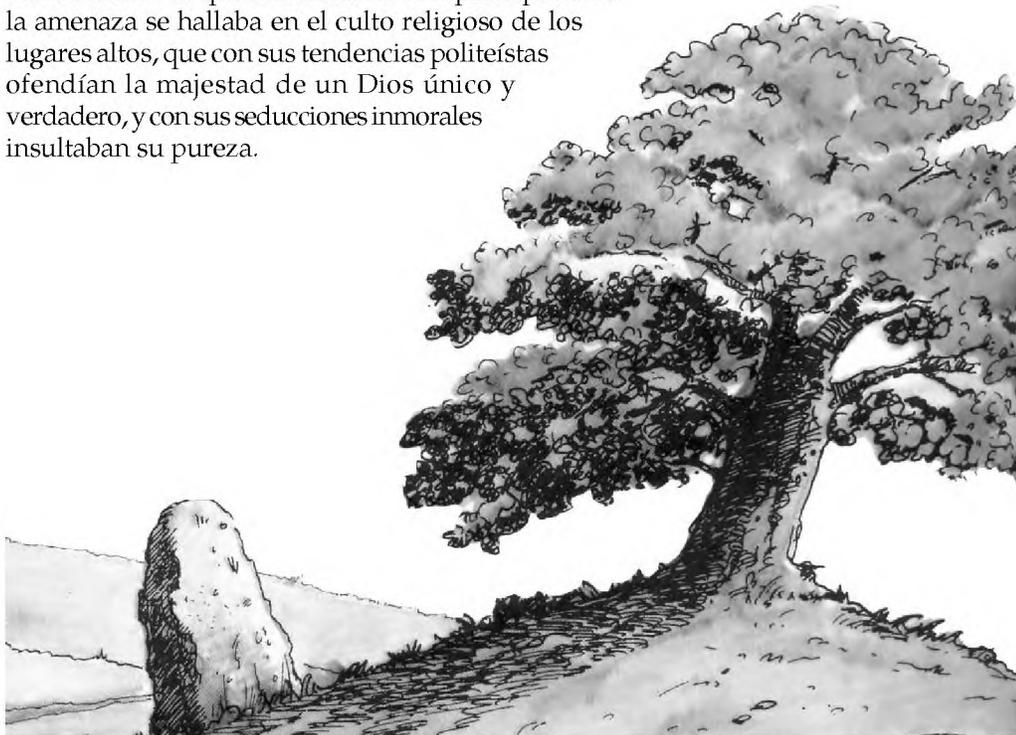
Son numerosos los pasajes del Antiguo Testamento en que se nos habla de los «lugares altos» de Israel; se nos dice que en el antiguo Israel los centros de culto religioso estaban situados en alturas naturales, sombreadas casi siempre por el espeso follaje de árboles venerables. En su mayor parte, esos santuarios parecen haber carecido de muros y haberse hallado a cielo descubierto, aunque tal vez se extendiesen algunas veces tapices alegres de colores para proteger los objetos sagrados (un poste de madera hundido en el suelo o una piedra puesta de pie), de los ardientes rayos del sol del verano, o de los violentos aguaceros de las lluvias del invierno. A esos lugares acudieron durante siglos los israelitas después de su asentamiento en Palestina, para ofrecer sacrificios. Y allí, a la sombra de viejas encinas o terebintos, llevaron a cabo sus devociones, dirigidos por reyes o profetas piadosos, sin que los afectase ningún sentimiento de culpabilidad, antes al contrario, animados por la seguridad en que se hallaban de que sus actos eran agradables a los ojos de Dios, y ganaban su bendición. Pero la multiplicación de los santuarios tiene el inconveniente de favorecer en algunas personas, el nacimiento de la creencia en la multiplicación correspondiente de las divinidades que son objeto de culto en los templos; y de ese modo, la doctrina de la unicidad de Dios, cara a las mentes privilegiadas de Israel, tendía a caer en pedazos frente al reconocimiento tácito de toda una serie de dioses o *Baalim*.

Cada uno de ellos era señor de su propia altura boscosa, dispensador de los dones de la lluvia y el sol, de la fructificación y de la fecundidad, a un grupo de pueblecitos que dirigían hacia él sus ojos, como los dirigen a sus santos patronos los campesinos de Italia, para pedir su bendición y la prosperidad de los rebaños y manadas, de los campos, de las viñas y de los olivares. La facilidad con la que el monoteísmo teórico podía transformarse en un politeísmo práctico, despertaba la aprensión de los profetas, y la ansiedad con la que contemplaban semejante decadencia teológica, se transformaba fácilmente en ardiente



indignación moral, como consecuencia de los ritos sensuales practicados en aquellos hermosos escenarios que, aunque consagrados, eran con demasiada frecuencia silenciosos y, casi podríamos añadir, avergonzados testigos.

El poder creciente de los grandes imperios sirio y babilónico comenzó amenazando, y más tarde extinguiendo, las libertades de los pequeños reinos palestinos; y la catástrofe cercana fue prevista y profetizada con gran antelación por las inteligencias más privilegiadas de Israel, que envolvieron sus predicciones y pronósticos en el estilo poético de la forma profética. Al meditar sobre los peligros que amenazaban al país, se les ocurrió la idea de que una de las fuentes principales de la amenaza se hallaba en el culto religioso de los lugares altos, que con sus tendencias politeístas ofendían la majestad de un Dios único y verdadero, y con sus seducciones inmorales insultaban su pureza.



Creyeron que las raíces del mal eran de índole religiosa, de modo que el remedio que propusieron para curarlo era también de naturaleza religiosa. Consistía en acabar con el culto de los lugares altos y con todo el desenfreno concomitante, y en concentrar la totalidad del ceremonial religioso del país en la ciudad de Jerusalén. En ella, el ritual más regular y solemne, limpio de cualquier impureza, había de asegurar con su intercesión diaria, sus sacrificios fragantes y sus agradables cánticos, el favor y la protección divinos sobre toda la nación. La idea, nacida y desarrollada en los corazones y en los cerebros de los grandes profetas, tomó forma práctica con la memorable reforma del rey Josías; pero la medida, acariciada con tanto cuidado y puesta en práctica con tantas esperanzas, demostró ser incapaz de detener la decadencia del reino de Judá y de impedir su caída. Desde el día en que fueron abolidos los lugares altos, y se constituyó como único santuario nacional legítimo el templo levantado sobre el monte Sión, apenas si pasó una generación antes de que Jerusalén abriese las puertas al enemigo, y la flor de sus hijos fuese llevada en cautiverio a Babilonia.

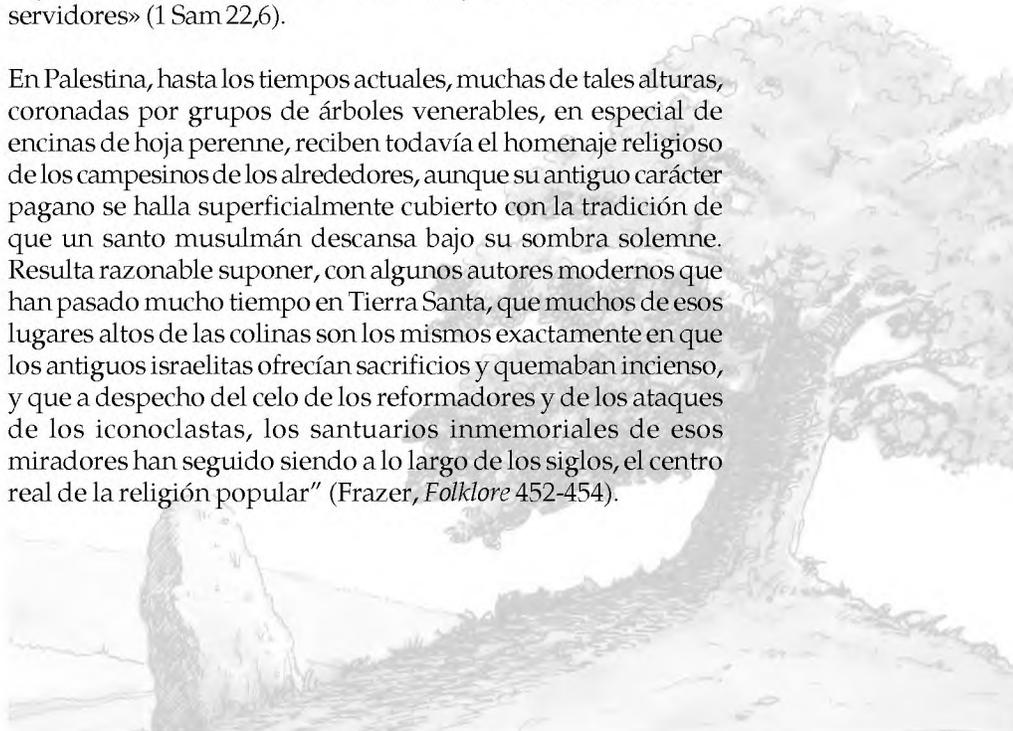
El conocimiento que poseemos acerca de los santuarios locales en los que, de acuerdo con la interpretación religiosa de la historia judía, gravitaba en gran medida, según se creía, el destino de la nación, procede en parte de la denuncia de que los hicieron objeto los profetas, en cuyas críticas la asociación frecuente de los lugares altos con los verdes árboles hace suponer que la presencia de árboles, en especial de árboles de hoja perenne, era característica corriente de esas elevaciones sagradas. Así, Jeremías, al hablar del pecado de Israel, dice que «sus hijos se acuerdan de sus altares y de sus *asherim* junto a todo árbol verde y sobre los altos collados» (17,2). Y en otro lugar afirma: “y Yahvé me dijo en tiempos de rey Josías: ¿Has visto lo que ha hecho la apóstata Israel? Fuese sobre todo monte alto y bajo todo árbol frondoso, y allí fornicó» (3,6).

Y Ezequiel, que habla en nombre de Dios, dice: «Pues cuando los introduje en la tierra que, alzando mi mano, había jurado darles, vieron cualquier colina elevada y cualquier árbol frondoso,



ofrecieron allí sus sacrificios y entregaron allí su ofensiva ofrenda, y allí depositaron sus perfumes de suave olor, y derramaron allí sus libaciones» (6,13). Y en el Deuteronomio, que según la opinión general, es en esencia el libro de la ley sobre el que basó su reforma el rey Josías, se pronuncia la condena de los lugares altos y de sus aditamentos idólatras con las siguientes palabras: «Debéis destruir por completo todos los lugares donde han dado culto a sus dioses los pueblos de que vais a apropiaros: sobre las altas montañas, encima de las colinas y bajo todo árbol frondoso. Demoleréis sus altares; haréis pedazos sus *massebás*, destruiréis sus *asherim* y quemaréis al fuego las esculturas de sus dioses; así extirparéis su nombre de aquel lugar» (Deut 12,2-3). En fecha anterior, cuando aún no se habían desprestigiado aquellas cumbres de verdes colinas, vemos al rey Saúl sentado en una de ellas: «Se hallaba entonces Saúl sentado en Guibea bajo el tamarisco que hay en la altura, con la lanza en la mano y rodeado de todos sus servidores» (1 Sam 22,6).

En Palestina, hasta los tiempos actuales, muchas de tales alturas, coronadas por grupos de árboles venerables, en especial de encinas de hoja perenne, reciben todavía el homenaje religioso de los campesinos de los alrededores, aunque su antiguo carácter pagano se halla superficialmente cubierto con la tradición de que un santo musulmán descansa bajo su sombra solemne. Resulta razonable suponer, con algunos autores modernos que han pasado mucho tiempo en Tierra Santa, que muchos de esos lugares altos de las colinas son los mismos exactamente en que los antiguos israelitas ofrecían sacrificios y quemaban incienso, y que a despecho del celo de los reformadores y de los ataques de los iconoclastas, los santuarios inmemoriales de esos miradores han seguido siendo a lo largo de los siglos, el centro real de la religión popular” (Frazer, *Folklore* 452-454).



28. El culto: encuentro con lo numinoso

*“10 Jacob salió de Berseba y fue a Jarán. 11 Llegando a cierto lugar, se dispuso a pasar la noche allí, porque ya se había puesto el sol. Tomó una de las piedras del lugar, se la puso por cabezal y se acostó en aquel lugar. 12 Y tuvo un sueño. Soñó con una escalera apoyada en tierra, cuya cima tocaba los cielos, y vio que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella. 17 Y, asustado, pensó: «¡Qué temible es este lugar! ¡Esto no es otra cosa sino la casa de Dios y la puerta del cielo!» 18 Jacob se levantó de madrugada y, tomando la piedra que se había puesto por cabezal, la erigió como estela y derramó aceite sobre ella (..) Y llamó a aquel lugar Betel” Gen 28,10-12. 17-19 (*E).*

Los lugares de culto de los patriarcas se establecen allí en donde un elemento natural (árbol, fuente de agua, montaña, piedra), hacía reconocer la presencia del dios de los padres. Todo se iniciaba cuando la divinidad aparecía y daba una señal, tenía lugar entonces un encuentro. Luego, la necesidad de devoción hacía que el punto fuese frecuentado. El lugar se convertía así en punto de peregrinación. Alguien cuidaba el santuario, contaba la historia del lugar, acogía a los visitantes y recibía sus dones. Con el tiempo, esa persona se transformaba en el sacerdote del lugar; sus hijos le relevaban y así, los diferentes santuarios llegaron a ser administrados por familias sacerdotales; cf. de Vaux, *Instituciones* 382. 453.

Como lo indica el nombre mismo del lugar, en Bet-el se veneraba originalmente al dios El (𐤇𐤋), que desde el Bronce tardío (1550-1200 a.C.), era una de las divinidades principales de la región de Siria/Palestina. Varios detalles del texto, sin embargo,

muestran la intención explícita de disociarse lo máximo posible de estos orígenes cananeos. Aunque el lugar era ya un conocido centro de peregrinación, Jacob parece llegar “inadvertidamente” al lugar, y pasa la noche allí –no porque fuese un santuario sino “*porque se había puesto el sol*” v 11. El patriarca, no viendo en el lugar nada particular, se acuesta a dormir allí despreocupadamente. La piedra sobre la que recostó su cabeza no era más que “*una de las piedras del lugar*” v 11, que se convirtió en un objeto religioso –en una estela (מצבה), sólo después que él la ungió. Según el texto, antes del sueño de Jacob, el lugar no tenía siquiera nombre, fue el patriarca quien dio nombre al lugar en v 19.

En la versión *J del relato (v 13-16), el dios que se revela en el sueño es Yahvé, no El (אל). El patriarca se da cuenta de que ese era un lugar particular *porque Yahvé estaba allí* v 16b. Jacob se sabe entonces en un umbral: “la puerta del cielo” v 17; el lugar donde el cielo se abre al ser humano (Dillman, *Genesis* 329). La verdadera santidad de este lugar se produce en el momento en que Yahvé se revela al patriarca, no antes. Posteriormente Yahvé (*el nuevo dios*, es decir el dios que llega de fuera de Palestina), aparece como el dios nacional de Israel *en Betel*, sustituyendo así al dios originario El, cuyo nombre continúa llevando, sin embargo, el santuario. El nombre El/אל se convertirá entonces en *una* designación más de Yahvé; cf. Koenen, *Bethel [Ort]* 4. *J toma la historia como se había transmitido hasta ese momento en el santuario, y le da un nuevo sentido en el contexto de la historia patriarcal: es Jacob quien ha descubierto este lugar santo en su huida de Esaú (Westermann, *Genesis* 453).

Secciones
relacionadas:
5. 10 y 26.

Persona frente a dios, estatua sumeria del tercer milenio a.C. El tamaño de sus ojos y la postura de sus manos expresan la intensidad de sus sentimientos. *“Muéstrame, Señor, tus caminos. Guíame en tu verdad. Acuérdate de mí por tu bondad”* Sal 25,4ss. He aquí los tres elementos esenciales de la religión personal en el mundo antiguo.



El encuentro con lo Numinoso

“El ser humano, para entrar en contacto con lo divino, selecciona en la vida -es decir, en el mundo profano, algunos espacios y tiempos sagrados, los carga de valor simbólico y los considera como el lugar privilegiado de encuentro con lo divino. La experiencia humana de Dios es mediata, es decir, está obligada a pasar a través de algo que no es Dios y ese algo se convierte por eso mismo en evocador de lo divino, es decir, se hace sagrado, distinto, objeto de respeto, veneración y temor” (Maggioni, Liturgia 1053). Esto es lo que llamamos hoy en día mediaciones, es decir: la capacidad que poseen ciertos objetos, actos o personas de comunicar al ser humano la acción de Dios, y de despertar y expresar en la persona el sentido de acogida y respuesta de comunión. Entre los elementos de la mediación están las realidades de la creación y de la historia, que se convierten en ‘lugar de encuentro’, de gracia y de diálogo, cf. Ruiz, Mediaciones 1209.



En la interpretación del mundo que hacían las culturas del antiguo Oriente, se pensaba que tras la realidad visible de las cosas, de los cuerpos, las plantas y los animales, existía una realidad invisible de la cual dependía la vida humana. En todas las cosas y objetos se sospechaban poderes y campos de influencia que al principio carecían de forma, pero que progresivamente iban siendo interpretados más concretamente. En el momento en el que estas fuerzas invisibles adquirían forma humana, era posible tener contacto con ellas, y se convertían en seres divinos con formas masculinas y femeninas, aunque siempre con poderes y capacidades muy superiores a las de los seres humanos. Los clanes y las familias adquirieron dioses protectores: el dios de la tribu o del antepasado.

Se creía que estos dioses protectores entendían la lengua de los seres humanos, y que respondían a sus acciones, sacrificios, ritos y ofrendas. Sin embargo, había algo ambivalente en estos dioses, ya que tenían también el poder de traer el mal, la enfermedad y la muerte a los suyos. Por eso, las personas en esta época creían que ciertas acciones simbólicas (oraciones, cantos, acciones rituales), podían *ejercer influencia* sobre dichas divinidades y lograr que les fuesen favorables. Algunas de estas ideas de fondo, como la reacción de Jacob en v 17, están detrás del relato de Gén 28. La idea de *lograr tener influencia sobre la divinidad*, será uno de los pilares fundamentales de la experiencia religiosa universal, y es el punto preciso en donde la religión de los grandes profetas se separa más claramente de las culturas de su entorno y de sus predecesores, cf. Jer 11,15 (Cf. Grabner, *Kulturgeschichte* cap. 1).



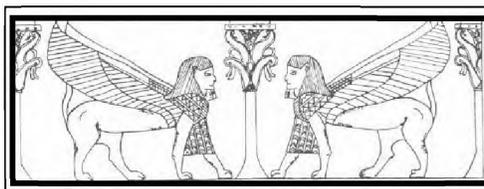
"¿Acaso no podrá ver el que nos formó los ojos?" Sal 94.9

30. El folklore en el AT

“Tras expulsar al ser humano, puso delante del jardín de Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida” Gen 3,24.

El querubín es una figura común en el arte de Mesopotamia, Egipto y Palestina y consiste en una figura semihumana y semianimal que formaba parte del trono de reyes y divinidades, y velaban a la puerta de los templos y palacios. Ejemplos de ilustraciones provenientes de la región de Siria y Líbano, como el sarcófago de Hiram de Tiro, muestran tronos formados por dos querubines. Si tomamos en cuenta el rol decisivo jugado por este rey en la construcción del templo de Salomón (cf. 1 Re 5,15-6,30), es fácil entender algunos detalles de la construcción. Los querubines del arca de la alianza (un “trono vacío”), son similares a las esfinges guardianas del trono de algunas divinidades de esta región, donde el trono era una manifestación de dominio y poder. Se explican así algunas expresiones de los salmos: “Yahvé está sentado sobre querubines” 80,2; 99,1 o “montó en un querubín, emprendió el vuelo y se movía sobre las alas del viento” 18,11. En Gen 3,24 y Ez 28,24 los querubines son guardianes del paraíso.

Guardianes del árbol de la vida, marfil fenicio.



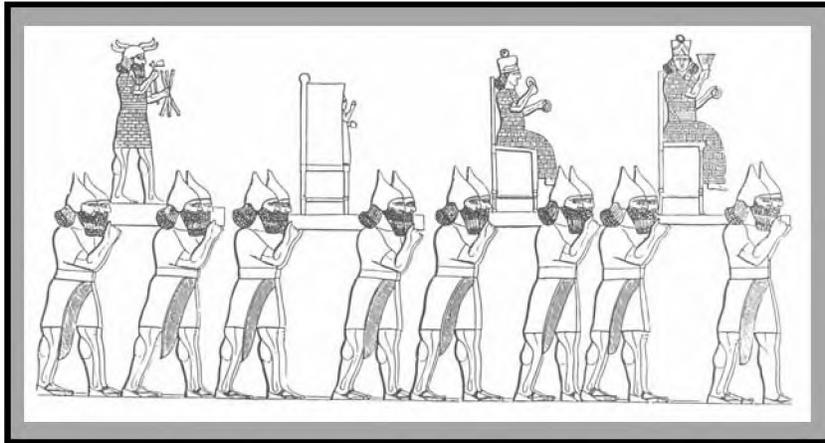
“Dios se alza en la asamblea divina, para juzgar en medio de los dioses: ¿Hasta cuándo juzgaréis injustamente y haréis acepción de los malvados?” Sal 82,1-2.

Dios se presenta aquí del mismo modo que aparece El o Baal en los textos ugaríticos: una asamblea (עדת-אל) precedida por la divinidad principal (el dios de Israel); en torno a él, los otros dioses. Estos *dioses* de quien se habla aquí (אלהים; *LXX/θεοὺς; Vg/Deus), son divinidades cananeas *degradadas* por el Yavismo, y en función ahora de Yahvé, que funge como rey y juez. Nótese que el mismo término אלהים designa tanto a “Dios”, rector de la asamblea, como a las divinidades menores (“dioses”) de los pueblos extranjeros. Estos seres reciben diferentes nombres: se los llama “hijos de los dioses” (בני אלים) Sal 29,1; “asamblea de los santos” (קדשים) Sal 89,6; y en 1 Re 22,19 dice Miqueas: 'He visto a Yahvé sentado en su trono, con todo el ejército de los cielos (כל צבא השמים) en pie junto a él, a derecha e izquierda'. La preeminencia de Yahvé está fuera de toda duda “Porque un gran Dios es Yahvé, Rey grande sobre todos los dioses” Sal 95,3.

*“Viene Dios de Temán (...) Su fulgor es como la luz (...)
Ante él marcha la Peste (רבר), la Fiebre (רשף) va tras
sus pasos” Hab 3,3-5**

Tras de la descripción de esta *teofanía, se encuentra la concepción oriental de un dios que marcha rodeado por los miembros de su corte y de su ejército, cf. Sal 97,3; 1 Sam 5,6ss. En este caso se trata de divinidades que han sido degradadas y convertidas en personificaciones metafóricas: la Peste (רבר) y la Fiebre (רשף), que aparecen aquí como una escolta maléfica dispuesta a ejecutar sentencias de castigo (Schökel, *Biblia II*: 469). El término רשף que personifica aquí a la Fiebre (cf. Deut 32,24), es una divinidad ampliamente conocida en el ámbito de Fenicia (Ebla, Ugarit, Biblos), Siria, Palestina y Egipto a lo largo del segundo milenio. Era un dios con diversas funciones, entre ellas la de la salud, la guerra y la enfermedad. El AT no lo percibe como una amenaza para Yahvé, por ello toma las características de este dios y las instrumentaliza en función de Yahvé.

רשף no aparece entonces en el AT como figura divina, sino como un rasgo que acentúa el poder de Yahvé, un miembro más de la procesión que engalana al Dios de los dioses. El dios cananeo queda así degradado e integrado en la esfera de poder del Dios de Israel. En Hab 3 desaparecen sus funciones curativas y protectoras, conservando sólo los rasgos negativos: enfermedad y guerra. Al asignársele la causa de la enfermedad, se libera a Yahvé de esta responsabilidad.



Procesión de los dioses vencidos. Soldados asirios cargan las estatuas de los dioses vencidos, siglo VIII a.C. Los israelitas, que vieron los objetos del templo de Jerusalén llevados al exilio como trofeos (Dan 1,1-2), presenciarán luego la caída de los dioses babilonios: “Boca abajo va Bel, y Nebó inclinado. A lomo de bestias y animales van llevadas sus estatuas, cargadas como pesado fardo. A veces se inclinan, a veces se ladean. ¡No pueden salvar a los que las llevan, sino que ellos mismos van al cautiverio!” Is 46,1-2.

Parte de los rituales mágicos practicados en las culturas del mundo de la Biblia, consistía en escribir los nombres de los enemigos en platos o figuras de barro que representaban a la persona, tribu, ciudad o pueblo sobre la cual se deseaba traer el mal. Estos objetos eran luego quebrados con la idea de que, de igual modo, serían destruidos aquellos cuyos nombres estaban escritos en ellos, cf. Sal 2,9. En el libro de Jeremías encontramos, interesantemente, una acción simbólica relacionada con esta antigua práctica:



“El Señor me dijo: ‘Véte a comprar un jarro de barro .. romperás el jarro ante los hombres que te hayan acompañado y les dirás: Así dice el Señor todopoderoso: Yo romperé este pueblo y esta ciudad como se rompe una vasija de arcilla que ya no puede rehacerse .. Esto es lo que haré con este lugar, oráculo del Señor” Jer 19,1.8-9.

Figura de arcilla rota representando un prisionero atado. Tiene inscrita una maldición, para hacerla efectiva. La figura fue quebrada, cf. Pritchard, *Arqueología* 89ss.

Secciones relacionadas: # 26 y 27.

Formas externas del temor: ayer y hoy



Máscara cáltica proveniente de la ciudad cananea de Jasor, siglo XIV a.C. aprox.

Existen en el AT numerosas figuras de origen divino, antiguos dioses que Israel ha tomado de las culturas de su entorno y que forman parte del folklore del antiguo cercano Oriente. Algunos de ellos se han integrado positivamente en la narrativa bíblica, como el caso de *Azazel* (Lev 16,8), *Lilit* (Is 34,14) o *Asmodeo* (Tob 3,17). Otros se han incorporado en forma degradada, es decir han dejado de ser “dioses” para convertirse en expresiones del séquito real de Yahvé como Reschef (la “Fiebre” de Hab 3,5). No es el objetivo aquí hacer un listado de ellos, baste decir que entre ellos están también los שריוֹם (= demonios: Sal 106,37), los שְׂעִירִים (= sátiros: Lev 17,7), los צִיִּים (= demonios del desierto: Is 34,14); el הַמְשַׁחֵת (= Exterminador: Ex 12,23); así como algunos animales con rasgos demoníacos o extraordinarios entre los que se encuentra: *Leviatán* (Sal 74,14), *Behemot* (Job 40,15s) y *Rahab* (Sal 89,11). [Se encontrará una explicación adecuada a estas figuras en las notas de la Biblia de Jerusalén a estos versos]

Cuando vemos en el AT figuras como las anteriores, o bien otras categorías como las de “pureza” e “impureza” (y las medidas que en torno a ellas encontramos en Lev 11-16), nos parece que ellas representan una visión de mundo lejana e incompatible con las categorías científicas de hoy. Pero ¿no hablamos nosotros también de sustancias nocivas en el suelo y en el aire que están allí como una bomba de tiempo? ¿No se discute a diario acerca de catástrofes globales cuyos efectos devastadores amenazan no sólo el clima sino todas las formas de vida conocida? Estas catástrofes deben ser cuidadosamente prevenidas y, caso que se presenten de hecho



como en el caso de Chernobyl, su entorno debe ser limpiado, de tal modo que se reduzca el riesgo para las distintas formas de vida. Precisamente este tipo de preocupación es la que se encuentra detrás de las medidas de Levítico: procedimientos que protegen la pureza e indican qué hacer para manejar la impureza cuando el contacto con ésta resulta inevitable (Zenger, *Stuttgarter* 160). Es cierto que este *lenguaje* lleno de elementos mitológicos se aleja de nuestra visión científica del mundo, pero ¿es realmente su *preocupación de fondo* tan distinta de la nuestra?

En la sociedad contemporánea, estos temores fundamentales del ser humano (que adquieren formas culturales distintas según la época), encuentran una expresión clara en el cine. En la cultura actual *la pantalla es espejo de la vida*. Una mirada a su temática es, al mismo tiempo, una mirada a la identidad y ubicación de la sociedad que la ha producido. ¿Es casual que uno de los ejes transversales de la temática fílmica hoy sea el de las catástrofes naturales (terremotos, huracanes, maremotos) y sociales (terrorismo, guerras, secuestros)? ¿Qué dice acerca de la sociedad contemporánea el hecho de que abunden películas sobre animales peligrosos o enloquecidos, de plagas, insectos gigantescos, alienígenas agresores, seres mutantes que se caracterizan por su ferocidad y amenaza para las personas, humanoides con capacidad e inteligencia para hacer el mal y capaces de convertir animales y máquinas en personajes peligrosamente humanos? Estas temáticas son el reflejo dialéctico de una realidad interior, moral y cultural.

Por ello es necesario tener conciencia de que: aunque la *forma externa* de muchas creencias en el AT, con sus demonios, rasgos mitológicos y tabúes parece muy lejana a la nuestra, su valor de *símbolo* es muy similar, a saber: la necesidad humana fundamental de encontrar formas culturalmente aceptadas, para lidiar con la ansiedad vital frente a la incertidumbre, los cambios inesperados y las amenazas desconocidas.

